Die

Bedeutung der prästabilierten Harmonie im Leibnizischen Systeme.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

vorgelegt

von

Ulrich Zymalkowski
aus Berlin.

Tag der mündlichen Prüfung: 17. Juli 1905.

Berlin.
Buchdruckerei „Die Post", SW., Zimmerstrasse 94.
1905.

3

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41542702_0133

A.

Den Ausgangspunkt für das Problem der prästabilierten Harmonie gibt die Lehre Descartes von den beiden Substanzen Leib und Seele ab.

Aus der Ungewissheit und dem allgemeinen Zweifel, dem alles unterliegt, was sich der Betrachtung des Menschen darbietet, strahlen drei Erkenntnisse hervor, deren Inhalt unzweifelhaft feststeht, nämlich Gott, Seele (res cogitans) und Körper (res extensa). Körper und Seele sind unvergleichbar und einander entgegengesetzt. Zwar ist ihre Verbindung in dem Menschen anzuerkennen, sie ist aber eine gewaltsame, und in der Maschine des Leibes wird nichts geändert, wenn die denkende Seele hinzukommt. Als unausgedehntes Wesen kann die Seele sich mit dem Leib nur an einem Punkte berühren, und zwar muss dieser Punkt die Zirbeldrüse sein, weil sie allein dasjenige Organ inmitten des Gehirns ist, welches sich nicht in zwei symmetrische Hälften teilen lässt, sondern in dem geforderten Sinne einfach ist. Die Einwirkung von Leib und Seele aufeinander setzt nach Descartes eine assistentia Dei voraus.

Indem nun in der Folgezeit einerseits das religiöse Bedürfnis dahin wirkte, die Abhängigkeit der Seele von Gott energischer zu betonen, andererseits aber auch gegenüber der von Descartes angenommenen rein äusserlichen Beziehung zwischen beiden Substanzen theoretische Bedenken aufkamen, versuchte man die Lösung der psychophysischen Wechselwirkung durch die Annahme einer nicht bloss einmaligen, sondern einer fortdauernden und in jedem einzelnen Falle des Einflusses von Körper und Seele aufeinander gegenwärtigen schöpferischen Wirksamkeit Gottes. Geulincx und Malebranche haben diese Lösung zuerst formuliert; weil ihr zufolge die Wechselwirkung von Seele und Körper jedesmal als eine nur zufällige, bloss per occasionem stattfindende aufgefasst wird, führt die Lehre der beiden Philosophen,

die übrigens im einzelnen weit auseinandergeht und von Leibniz keineswegs einwandsfrei beurteilt wird, den Namen des Okkasionalismus.

Eine Ausbildung in ganz anderem Sinne erfuhr das gleiche Problem durch Spinoza. Auch dieser Denker knüpft gleich den beiden zuletzt genannten an Descartes an. Dieser hatte bereits betont, dass, in gleicher Weise wie die Erkenntnis der Realität der beiden geschaffenen Substanzen erst durch die Gottesidee vermittelt wird, so auch ihre Existenz selbst nur aus Gott begriffen werden kann, so dass also tatsächlich Körper und Seele des eigentlichen Wesens der Substanz, der Selbständigkeit, entbehrten. Damit war der Schritt des Spinoza nahegelegt, Körper und Seele überhaupt nur in ihrer unmittelbaren Abhängigkeit von Gott gelten zu lassen und ihnen den Charakter von Substanzen völlig abzusprechen. Sie werden als Daseinsformen (modi) der Substanz aufgefasst, und die entsprechenden allgemeinen Eigenschaften, die Descartes jedem einzelnen Körper und jeder einzelnen Seele zuteilt, extensio und cogitatio, werden zu Attributen der einen Substanz, die in den einzelnen Modis nur in beschränkten Formen zum Ausdruck kommen, in Gott selbst aber, der die eine alles enthaltende und umspannende Substanz ist, als unendlich vorausgesetzt werden müssen. Die eine Substanz kann keine anderen Substanzen neben sich haben, sie kann überhaupt nicht begrenzt, nicht durch irgend etwas, das ausserhalb ihrer wäre, determiniert sein. So ergibt sich eine absolute, schlechthin durch nichts zu beschränkende Unendlichkeit der Substanz. Nicht nur jede ihrer Eigenschaften muss unendlich sein, sondern unendlich viele Eigenschaften, deren jede unendlich ist, müssen ihr eigen sein. Diese Idee der absoluten Unendlichkeit liefert nun aber auch die von den Okkasionalisten nur durch eine fortwährende, mystische Gegenwart Gottes erstrebte Lösung des Problems der Wechselwirkung. Die absolute Substanz umfasst jeden denkbaren Körper und jede denkbare Idee eines Körpers. In jener Unendlichkeit ist also von selbst schon gegeben, dass es keinen körperlichen Modus gibt, dem nicht ein geistiger entspräche, und auf geistiger Seite keine Idee, zu der nicht als Korrelat ein körperliches Sein vorhanden wäre. So gelangt Spinoza zum Prinzip des psychophysischen

Parallelismus: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

Das ist in kurzem Umriss der Stand des Problems der Wechselwirkung, den Leibniz vorfand und an den er anknüpfte.

Seine Stellungnahme zu Spinozas Parallelismus scheint mir nicht genügend klar, als dass sich Abschliessendes darüber sagen liesse*), das Eine aber steht fest, dass nämlich Leibniz das Aufgehen des Alls in der einen Substanz Spinozas und das Verschwinden aller Wesen und Dinge zu blossen Modis dieser Substanz mit der Natur der Dinge nicht für vereinbar hält, die uns in dem kleinsten Organismus, ja selbst in dem, was unseren groben Sinnen als tote, unorganische Masse erscheint, lebendige, selbständige Wesen zeigt, denen der Stempel der Individualität aufgedrückt und dadurch der Charakter als wesen- und bedeutungsloser Modi einer fremden Substanz genommen ist.

> Si quelqu'un veut soutenir qu'il n'y a point d'âmes particulières du tout, il sera réfuté par notre expérience qui nous enseigne, ce me semble, que nous sommes quelque chose en notre particulier, qui pense, qui s'apperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre, qui pense et qui veut autre chose. Autrement on tombe dans le sentiment de Spinoza. (Erdm. 182.)

Was aber Leibnizens Stellungnahme zu der cartesischen und okkasionalistischen Lösung des Problems der Wechselwirkung angeht, so hat er sich darüber oft und unzweideutig ausgesprochen.

Am influxus physicus tadelt er die Willkür, mit der Stoffliches und Nichtstoffliches auf einander wirkt und sich bezieht, eine Annahme, von der man sich in keiner Weise eine Vorstellung machen könne. Der Okkasionalismus dagegen richte sich durch die Art, wie er in einer natürlichen und gewöhnlichen Sache den Deus ex machina zu Hilfe rufe, bei der Gott vernünftigerweise nur in der Art eingreifen dürfe, in der er bei allen anderen natürlichen Dingen mitwirke. (Belege bei Erdm. 133, 134, 135.) Das wichtigste Argument indes, das Leibniz gegen die Annahme einer

*) Ausführlicher handelt Leibniz von Spinoza in Théod. II, 173, 188; III, 372, 373.

Wechselwirkung von Leib und Seele aufeinander ins Feld führt, besteht darin, dass durch Umsetzung von Bewegung in psychische Prozesse und umgekehrt die konstante Energie des Weltalls fortwährenden Schwankungen unterworfen wäre, was doch ein offenbarer Widerspruch sei.*)

Diese Argumentation, die eine wesentliche Grundlage der Lehre von der prästabilierten Harmonie abgibt, findet sich gegen Ende des Eclaircissement du nouveau Système de la communication des substances und nimmt die Form einer scharfen Polemik gegen Descartes an: „Die Seele, meinte Descartes, könne zwar die bewegende Kraft weder vermehren noch vermindern, wohl aber ändere sie die Richtung oder Bestimmung des Laufes der Lebensgeister, und dadurch träten dann die willkürlichen Bewegungen ein. Freilich dachte er dabei nicht daran, darüber Aufschluss zu geben, wie die Seele es anstelle, um den Lauf der Körper zu ändern, was ebenso unbegreiflich erscheint, wie wenn man sagt, die Seele verleihe ihnen Bewegung — wenigstens solange man nicht mit mir die prästabilierte Harmonie zu Hilfe nimmt. Man muss aber wissen, dass es ein anderes Naturgesetz gibt, dass ich entdeckt und bewiesen habe, und das Herr Decartes nicht kannte: es erhält sich nämlich nicht blos die gleiche Menge der bewegenden Kraft, sondern auch die gleiche Menge ihrer Richtung, nach welcher Seite in der Welt man sie auch annehmen mag. . . . Dies Gesetz, das ebenso schön und gemeingültig ist wie das erste, verdient ebenso wenig verletzt zu werden, und das wird eben durch mein System vermieden, welches die Kraft und die Richtung und mit

*) Der Einwand trifft insofern nicht, als man immer gegen ihn einwenden kann, dass, was einerseits an kinetischer Energie durch Umsetzung eines psychischen Vorganges in einen physischen gewonnen wird, auf der anderen Seite an potentieller psychischer Energie verloren geht, ein Vorgang, der in der Natur überall Analogieen hat, da ja nicht die kinetische und potentielle Energie einzeln für sich dem Erhaltungsgesetz zufolge konstant sind, sondern nur die algebraische Summe beider Energieformen zusammengenommen eine unveränderliche Grösse ist. Uebrigens neigt man neuerdings dazu, überhaupt die universelle Gültigkeit des Erhaltungsgesetzes in Frage zu stellen. Einige chemische und physikalische Erscheinungen lassen sich nämlich nicht ohne die Annahme einer Quantitätsänderung der Energie begreifen. Vgl. etwa Sigwart: Logik Bd. II § 97b.

einem Worte alle natürlichen Gesetze für den Körper beibehält, ungeachtet der Veränderungen, die sich infolge der Modifikationen der Seele in den Körpern vollziehen.“ (Erdm. S. 132, 133.)

Lässt sich also die Wechselwirkung von Körper und Geist auf natürlichem Wege nicht erklären, so muss von vornherein die Frage auf ein übernatürliches Prinzip gerichtet werden, welches jene unerklärliche und merkwürdige Verbindung bewirkt. Die theologische Richtung der Zeit sieht darin kein Verlassen des streng wissenschaftlichen Standpunktes, also kann Leibniz in Gott das Erklärungsprinzip für das Verhältnis von Leib und Seele finden. Andrerseits verlangt Leibnizens persönliches Bedürfnis nach Harmonie, welches überall zum Durchbruch kommt — seine Versuche die entgegengesetzten Weltanschauungen der Philosophen zu vereinigen und seine Bestrebungen um den Zusammenschluss aller christlichen Konfessionen sind dafür Zeugen —, dass kein zufälliges und regelloses Eingreifen einer weltlichen Macht angenommen werden darf, sondern dass ganz analog den Gesetzen, nach denen sich innerhalb der mathematischen und rein physikalischen Welt das Geschehen und Bewegen regelt, auch hier eine Gesetzlichkeit aufzusuchen ist, der zufolge die Verbindung von Körper und Geist mit Notwendigkeit aus der Natur der Dinge selbst, nicht aber durch ein beständiges Wunder erfolgen muss.

So gelangt Leibniz zur Hypothese der prästabilierten Harmonie:

> Gott hat gleich zu Anbeginn Körper und Geist so geschaffen, dass sie, obwohl nur ihren eignen Gesetzen folgend, die sie gleichzeitig mit ihrem Dasein empfangen haben, dennoch stets miteinander so übereinstimmen, als ob eine wechselseitige Einwirkung zwischen ihnen bestände, oder als ob Gott neben seiner allgemeinen Mitwirkung auch immer noch im besonderen Hand dabei anlegte. (Erdm. 134.)

Diese Hypothese ist zunächst möglich, weil sie nur die Macht Gottes, für die es eine Grenze nicht gibt, zur Voraussetzung hat; dann aber bietet sie vor allem den Vorteil, dass sie nicht nur die unzähligen, immerwährenden Wunder der Okkasionalisten auf ein einziges, bei Beginn der Schöpfung

erfolgtes Wunder reduziert*), sondern sich auch in Leibnizens mathematische Auffassung von der Welt und in seine theologische Stellung zugleich einfügt.

Und gerade dieser letztere Umstand ist es auch, aus dem verständlich wird, dass die prästabilierte Harmonie zwischen Leib und Seele nicht die einzige von Leibniz behauptete Bedeutung ist, sondern dass sie dem Philosophen zu einem universalen Weltprinzip wird, das die Ontologie, Kosmologie und Theologie in gleicher Weise umspannt.

Obwohl nun die Lehre von der prästabilierten Harmonie historisch vor allem aus dem psychophysischen Probleme erwachsen ist und beispielsweise im Système nouveau und im Briefwechsel mit Bayle, d. h. in den grundlegenden Schriften für die neue Hypothese ausschliesslich die Wechselwirkung von Leib und Seele im Menschen zum Gegenstand der Harmonie gemacht wird, so soll in dieser Arbeit doch die Ontologie an die Spitze gestellt werden, einmal, weil ja schliesslich die psychophysische Bedeutung der prästabilierten Harmonie doch als ein Teil des allgemeinen ontologischen Zusammenhanges aufgefasst werden kann, dann aber auch, weil in bestimmten Einzelwissenschaften, die ebenfalls diesem Zusammenhange angehören, wie in der Physik und in der von Leibniz aufs Bestimmteste vorhergeahnten Biologie das System der Harmonie sich bewährt, noch ehe es auf das metaphysische Problem angewandt wird, so dass hier die positiv wissenschaftlichen Grundlagen für ein zunächst so wunderbar und völlig transcendent erscheinendes Prinzip erkennbar werden.

Darin liegt nun aber meiner Meinung nach gerade die tiefere Begründung der ganzen Lehre, dass sie, obwohl ursprünglich nur auf das Problem der Wechselwirkung bezogen, sich als ein Universalprinzip erweist, das, wie bereits

*) Es ist auch hier, wie immer, wenn Leibniz vom Okkasionalismus spricht, daran zu erinnern, dass er die Lehre der Okkasionalisten viel zu tendenziös behandelt; das gilt besonders für das System Mallebranches, auf das die Leibnizische Darstellung keineswegs passt. Auch die fundamentalen Unterschiede der Lehren Geulincx und Mallebranches sind von Leibniz nirgends erwähnt worden; er spricht immer nur ganz allgemein von Okkasionalismus als der Theorie, die in jedem einzelnen psychophysischen Akt ein besonderes Wunderwerk Gottes sieht.

angedeutet wurde, für die Naturwissenschaften in gleicher Weise Geltung hat wie für die Ontologie, und das schliesslich seine Krönung in der Theologie findet.

B.

Wenn wir uns nun zur Betrachtung derjenigen Beziehungen wenden, die die prästabilierte Harmonie zur allgemeinen Lehre vom Sein hat, so muss zunächst darauf hingewiesen werden, dass die mathematische Denkweise die ganze Ontologie in jener Zeit bestimmt. Descartes gründete seine Methodik auf das Vorbild der Mathematik, Spinoza gibt seiner Ethik die Form eines geometrischen Lehrbuches, und auch Leibniz spricht es unzweideutig aus, dass seine Philosophie in der Mathematik ihre Wurzeln hat. In einem Brief an Christian Wolff schreibt er:

> Caeterum suadeo, ut, dum in vigore es aetatis, magis Physicis et Mathematicis quam Philosophicis immemoreris; praesertim cum ipsa Mathematica potissimum juvent philosophantem, neque ego in systema harmonicum incidissem, nisi leges motuum prius constituissem, quae systema causarum occasionalium evertunt. Quae tamen non ideo dico, ut Te deterream a philosophando, sed ut ad severiorem Philosophiam excitem.

Als erste ontologische Bedeutung der prästabilierten Harmonie stellt sich das Kontinuitätsgesetz dar, dessen universelle Giltigkeit auf allen Problemgebieten eine klare Manifestation von Harmonie ist.

Die wissenschaftlichen Voraussetzungen dieses Gesetzes liegen im Gebiete der reinen Mathematik. Während Descartes die Ausdehnung als das Wesen einer körperlichen Substanz bezeichnet, bleibt Leibniz bei ihr als letzter Bestimmung der res extensa nicht stehen, sondern findet für sie ein Prinzip, aus dem sie selbst hervorgeht. Dies Prinzip ist der unausgedehnte Punkt, der durch eine Kontinuation die Ausdehnung in ähnlicher Weise erzeugt wie eine Kurvenlänge. Cassirer*) hat im ersten Abschnitt seines Werks über das

*) Cassirer, Ernst: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902.

Leibnizische System ausführlich über die Wurzeln des Kontinuitätsgesetzes gehandelt, und es mag genügen, auf seine Darstellung, die an Genauigkeit und Vollständigkeit nichts zu wünschen übrig lässt, zu verweisen.

Das in der Analysis situs entdeckte Gesetz der Kontinuität ist nun von grösster Bedeutung. In der Mathematik führt es Leibniz zur Entdeckung der Infinitesimalmethode, in der Physik führt es zu der Erkenntnis, dass dem Sein und Geschehen nicht Realität zukommen können; denn alles, was ist und geschieht, unterliegt der Kontinuität der Zeit und ist infolgedessen nur ein beständiges Werden und Vergehen, eine immerwährende Umbildung und Vernichtung seiner selbst. Es mangelt ihr daher jede identische Konstanz, die als logische Voraussetzung jeder Realität zu fordern ist:

> Tout ce qui existe du temps et de la duration, étant successif, périt continuellement: et comment une chose pourrait-elle exister éternellement, qui, à parler exactement, n'existe jamais? Car comment pourrait exister une chose, dont jamais aucune partie n'existe?

In der Metaphysik endlich führt das Kontinuitätsgesetz zu einer eigenartigen Hypothese, die sich in mehr als einer Hinsicht fruchtbar für die Erkenntnis erwiesen hat.

Die realen Substanzen im Weltall bilden nämlich eine ununterbrochene Kette, eine kontinuierliche Stufenreihe, in der alles mit einander durch stetige Übergänge verbunden ist, von der niedrigsten, unvollkommensten Monade bis zum höchsten Wesen, zur Gottheit. In der unendlichen Stufenreihe der Monaden besteht unter anderem ihre Harmonie. Diese Harmonie ist übrigens nicht ursprünglich aus dem absoluten Willen der Gottheit zu folgern, sondern aus der Natur der Substanzen selbst, deren jede, wie wir bald sehen werden, eine eigentümliche Individualität ausmacht, oder mit andern Worten eine bestimmte Stufe der Weltordnung einnimmt. In der Anlage der Monaden ist also die Weltordnung gegründet.

Diese metaphysische Anwendung des Kontinuitätsgesetzes auf die substanziellen Einheiten führt übrigens nicht wie die von Descartes und Spinoza betonte axiomatische Evidenz eine innere Notwendigkeit mit sich, welche die Uebertragung

auf die Substanz zu einer absolut zwingenden macht. Vielmehr sind es zunächst Zweckmässigkeitsgedanken, welche Leibniz diese Betrachtungsweise nahe legen, wie denn überhaupt Leibnizens Denken vorwiegend teleologisch ist und eigentlich erst in der Teleo-Theologie ihren Abschluss findet, weshalb diese ontologischen Betrachtungen für sich immer unvollständig bleiben. Bei Leibniz wird nicht wie bei Spinoza die absolute Ursache mit ihrer jede Zweckbetrachtung ausschliessenden inneren Notwendigkeit, sondern der Zweck selbst der herrschende Begriff. Aus diesem der phantasievollen Verknüpfung einen freien Spielraum bietenden Prinzip entspringen die grossen Vorzüge der Uebertragung des Kontinuitätsgesetzes auf das Gebiet der Metaphysik, die Einführung des Entwicklungsgedankens und die Anpassung an die naturwissenschaftliche und psychologische Erfahrung; aber mit diesen Vorzügen hängt auch die schlaffere, der Willkür einen weiten Spielraum gestattende Durchführung der ontologischen Methode zusammen.

In metaphysischer Hinsicht ergibt sich aus der Stufenreihe das Folgende: Jede einzelne Monade ist ein Mittelwesen zwischen zwei anderen: also ist auch die Monade, die den menschlichen Geist darstellt, ein Mittelwesen; denn gäbe es über ihr nur Gott, so wäre, da von der Gottheit zur Menschheit ein unendlich grosser Schritt ist, die Kontinuität der Reihe durchbrochen. Also muss es, wie von der Urform des Lebens bis zum Menschen, so auch vom Menschen bis zu Gott noch unendlich viele Stufen von Monaden geben, die wir Menschen zwar nicht begreifen und wahrnehmen können, weil die niedere Monade sich die höhere nicht klar vorzustellen vermag, an deren Existenz aber nicht gezweifelt werden kann. „Es ist auch vernunftsgemäss," so sagt Leibniz in seinen Betrachtungen über das Prinzip des Lebens, „dass Wesen von vorstellender Kraft unter uns wie über uns sind, und dass unsere Seele, weit entfernt die letzte von allen zu sein, sich vielmehr in einer Mitte befindet, von der man herab- und hinaufsteigen kann, sonst wäre ein Fehler im Reiche der Dinge, was einzelne Philosophen ein Vacuum formarum nennen."

Und ebenso würde, was von grosser Tragweite ist, die Kontinuität des Weltalls verletzt sein, wenn die materielle Natur dem Geist entgegengesetzt und nicht vielmehr analog

wäre. „Wer den Tieren Seele und den andern Körpern Vorstellung und Leben überhaupt abspricht, der verkennt die göttliche Macht, indem er etwas Gott und der Natur Unangemessenes einführt, nämlich einen absoluten Mangel an Kräften, so zu sagen ein metaphysisches Vakuum." (Epist. ad Wagnerum de vi activa corporis. Die Stelle richtet sich wieder gegen Descartes).

Jene Wesen aber, welche jenseits des Menschen sein müssen, übersteigen mit der Gesichtsweite des menschlichen Geistes zugleich die der Philosophie. Man darf von ihnen vielleicht vermuten, dass sie vollkommenere Individuen, feiner organisierte Wesen sind. Leibniz nennt sie Genien und deutet an, dass der menschliche Geist nach jener Metamorphose, die wir Tod nennen, vielleicht ein solcher Genius wird und in immer höheren Verwandlungen zu immer grösserer Vollkommenheit fortschreitet, ein Gedanke, der in der Philosophie nach Leibniz noch oft wiederkehrt und namentlich bei Lessing (Erziehung des Menschengeschlechtes) und Fichte zum Ausdruck kommt. Auch Fechners Metaphysik ist der Gedanke solcher Zwischenwesen zwischen der Menschheit und Gott nicht fremd, wenn er auch als erklärter Feind jeder Monadenphilosophie seiner religiös-mystischen Phantasie entsprechend sie ganz anders als Leibniz gedacht wissen will.

Die weitaus interessantesten und für das Denken der Folgezeit wertvollsten Anwendungen des Kontinuitätsgesetzes liegen indes auf dem Gebiete der Naturwissenschaft.

Das Gesetz besagt nämlich, dass es in der Natur nirgends Sprünge gibt oder doch wenigstens nur scheinbare, die bei genauerer Betrachtung wohlgefügte Uebergänge bilden. Daher zeigt sich bei richtiger Beobachtung der Natur, dass ebenso wenig wie zwischen den bewusstlosen und bewussten Wesen, so auch zwischen leblosen und lebendigen Körpern ein eigentlicher Gegensatz, sondern nur eine unendlich kleine Differenz besteht. Es ist nur ein Unendlichkleines im Sinne des Leibnizischen Differentials, was die empfindungslose Pflanzenseele von der empfindenden Tierseele trennt. Aus der Ferne gesehen erscheinen Unorganisches und Organisches, Pflanze und Tier, Tier und Mensch als Gegensätze, in der Nähe betrachtet zeigen sie sich als benachbarte Stufen, die durch einen kontinuierlichen Fortschritt mit einander verknüpft sind.

Diese Theorie der Mittelwesen eröffnete der Naturwissenschaft die fruchtbarsten Hypothesen und leitete wichtige Entdeckungen ein; vor allem gab der hieraus entstehende Begriff der petites perceptions einen für die Psychologie unermesslich wichtigen Anstoss, der erst in neuester Zeit z. B. bei Fechner u. Helmholtz durch die Lehre vom Unterbewussten zu den wichtigsten positiven Resultaten geführt hat.

Zeigt schon die ganze Betrachtungsweise viel Aehnlichkeit mit dem modernen naturwissenschaftlichen Denken, das zur Entwicklungslehre führte, so tritt diese Aehnlichkeit bei der folgenden biologischen Anwendung des Kontinuitätsgesetzes noch mehr zu Tage.

Gäbe es nämlich, so folgert Leibniz, für ein organisches Wesen einen Tod, d. h. eine wirkliche Vernichtung aller ihm eigenen Kräfte, so würde dieser Zustand eine Durchbrechung des Kontinuitätsgesetzes sein, also auch eine Durchbrechung der allgemeinen Weltharmonie. Es muss also in Wahrheit das, was uns als Tod erscheint, nur eine Verminderung und Umbildung, nicht aber eine Vernichtung sein, ein Vorgang, von dem uns die Natur im Schlafe und in der Ohnmacht ein Beispiel gibt.

In gleicher Weise würde es aber ein Verstoss gegen die vom Kontinuitätsgesetze geforderte Harmonie sein, wenn unvermittelt ein Organismus bei seiner Zeugung alle die Kräfte aus dem Nichts erhielte, die ihm eigen sind. In Wahrheit besitzt er diese Kräfte schon seit dem Beginne der Dinge, nur waren sie dort in Formen eingehüllt, die mit den Formen des lebendigen Organismus keine Aehnlichkeit hatten, wiederum ein Vorgang, von dem uns die Natur in der Tiermetamorphose ein Beispiel gibt.

Die bestimmte Form der Leibnizischen Präformationslehre ist allerdings durch die Fortschritte der empirischen Forschung längst überwunden worden. Schon Kant hat in der Kritik der Urteilskraft (Orig. Ausg. S. 376 ff.) die Einschachtelungstheorie als eine unhaltbare aufgedeckt, und von den Modernen geisselt sie Häckel in seinen Welträtseln mit einem Spott, dessen Form wenig erfreulich ist; dennoch aber kann man sagen, dass diese Theorie ein notwendiger Durchgangspunkt war, wenn der Begriff des Lebens, der von Descartes aus der Naturbetrachtung entfernt worden war, wiederum zu philosophischer Anerkennung gebracht werden

sollte. In Leibnizens System zuerst gelangte der Begriff des Organismus zu seiner modernen Gestalt, in der er durch die Vermittlung des achtzehnten Jahrhunderts bis heute wissenschaftlich wirksam ist.

C.

Bei der Diskussion des Problems der Stufenordnung ist bereits des öfteren der Leibnizische Monadenbegriff erwähnt worden; da indes Einzelheiten aus der Substanzenlehre für das Verständnis des Vorigen nicht erforderlich waren, so soll erst an dieser Stelle auf diese Lehre etwas näher eingegangen werden.

Es ist nämlich im Bisherigen stillschweigend die naive Weltansicht vorausgesetzt, die in den leblosen und lebenden Körpern das Reale des Universums erblickt und diese Körper auf einander wirken lässt. Diese Weltanschauung teilt nun aber Leibniz nicht, sondern er setzt die Wirklichkeit aus lauter selbständigen, unausgedehnten geistigen Elementen, sogenannten Monaden, zusammen und bedarf nun, um trotz dieser Voraussetzung die Vorgänge der Welt zu erklären, des Begriffs der prästabilierten Harmonie in einer völlig neuen Bedeutung.

Zu dem Begriff der Monade ist Leibniz einmal durch die Erkenntnis der Unzulänglichkeit des Atombegriffes und dann, wie hier nur ganz kurz angedeutet werden kann, durch seine idealistische und — im schroffen Gegensatz zu Spinoza — auf Anerkennung des Individuellen hindrängende Weltanschauung geführt worden.*)

*) In Paulsens Einleitung ist bei der Herleitung des Monadenbegriffs besonderer Wert darauf gelegt worden, dass Leibnizens Gedankenbildung durchweg durch das Verhältnis zu Spinoza bestimmt ist, eine Auffassung, der z. B. H. Hettner (Litt. Gesch. d. 18. Jh., 3. Aufl. 1879, Bd. III, 1 S. 120, 133) entgegentritt. Als Hauptmotiv der Monadenlehre wird bei Paulsen (6. Aufl. S. 304) angegeben, dass sie dazu dienen soll, den Pantheismus zu überwinden. Da nun aber Leibniz (nach Ueberweg III, 1) erst kurz vor der Pariser Reise Spinoza kennen lernte, kann in den ersten Jahren der Ausbildung der Monadenlehre der Gegensatz zum Pantheismus nicht massgebend gewesen sein. Da Leibniz über zwanzig Jahre an seiner Monadenlehre arbeitete, wird erst etwa für die letzten zwei Drittel dieser Zeit der Gegensatz zu Spinoza eine wesentliche oder besser die wesentlichste Rolle gespielt haben.

Schon als fünfzehnjähriger Knabe erkannte er, wie er selbst erzählt, das Unbefriedigende der demokritischen Einheiten, welche die letzten Gründe des Mechanismus und der Bewegungsgesetze nicht zu erklären vermögen (Brief an R. de Montmort Erdm. 701). Da nämlich in jedem ausgedehnten Körper noch Teile vorhanden sind, die ihrerseits wieder teilbar und in Wahrheit sogar ins Unendliche geteilt sind, so sind auch die körperlichen Atome keine Einheiten, sondern zusammengesetzte Dinge. Es liegen also im Begriff der räumlichen Ausdehnung, d. h. der Materie, unlösbare Schwierigkeiten, die ihn als etwas Irrationales, und das ist für diese Zeit etwas Irreales, erscheinen lassen. (Genau so argumentierten schon die Eleaten). Da nun andererseits das Prinzip des zureichenden Grundes der Leibnizischen Kausalitätslehre zufolge für alles zusammengesetzte Einheiten verlangt, aus denen die Zusammensetzung selbst hervorgeht, so folgt, dass auch der Körperwelt wahrhafte Einheiten zugrunde liegen, die aber selbst nicht körperlicher Natur, d. h. ausgedehnt sein dürfen wie die Atome, — denn jedes kleinste materielle Teilchen schliesst noch unzählig viele kleinere Teilchen in sich und ist also keine Einheit, sondern eine Vielheit — sondern immaterieller, rein geistiger Natur sein müssen.

Diese immateriellen Substanzen nennt Leibniz Monaden. Als Einheiten müssen sie unteilbar und selbständig sein, sie dürfen keine Fenster haben, d. h. in ihren Zuständen durch nichts ausser ihnen Bestehendes beeinflusst werden. Als Prinzipien der Wirklichkeit müssen sie einmal spontane Kräfte, d. h. freie geistige Tätigkeitsprinzipien sein, andererseits aber müssen sie auch, da die Wirklichkeit aus lauter selbständigen Individuen besteht, von denen nicht zwei einander völlig gleichen, sämtlich untereinander verschieden sein.

Aus diesen Fundamentalsätzen der Monadentheorie ergeben sich nun mancherlei Schwierigkeiten hinsichtlich der Erklärung der Vorgänge, die sich in der Natur und auch im Leben des einzelnen Individuums abspielen.

Wenn z. B. ein Körper auf einen anderen gestossen wird, so sieht man, wie in ganz bestimmter Weise beide Körper auf einander einwirken; es lassen sich auch mathematische Formeln dafür finden, denen zufolge Richtung

und Geschwindigkeit des gestossenen Körpers aus Richtung und Bewegungsgrösse des stossenden Körpers genau bestimmt werden können.

Wie aber ist dieser Vorgang möglich, da doch die monadischen Prinzipien jener beiden Körper «keine Fenster haben» und es auf keine Weise möglich ist, dass sie auf einander eine Einwirkung ausüben.

Und der gleiche Einwand gilt von jeglichem Naturgeschehen; denn ein solches ist nichts anderes als ein beständiges Zusammenarbeiten, ein ewiges sich Vereinen und Trennen, also ein Wirken der Dinge aufeinander.

In diesem Zusammenhange begegnet uns nun zum zweiten Male die Harmonie, die wir jetzt in einer neuen Bedeutung kennen lernen.

Leibniz macht nämlich die Voraussetzung, dass Gott bei der Schöpfung der Welt gleich von Anfang an die Seele und jede andere reale Einheit oder Monade so geschaffen habe, dass alles, was in ihr geschieht, aus ihrem eigenen Inneren durch Spontaneität entspringt, aber so, dass es in einer vollkommenen Konformität mit allen andern Dingen ausser ihr geschieht. Diese allgemeine Konformität aller geschaffenen Dinge mit jedem und eines jeden mit allen hat die Folge, dass jede Monade zu allen anderen in Verhältnissen steht, die ihr selbst innerlich sind, und welche sie nur gemäss ihrer repräsentativen Befähigung nach ihrer Weise und ihrem Standpunkt aus durch entsprechende, von Leibniz ganz allgemein Perzeptionen genannte Zustände in sich und für sich ausdrückt. Und so wie ein und dieselbe Stadt von verschiedenen Seiten angesehen immer anders erscheint und gleichsam perspektivisch vervielfältigt wird, so kann man sagen, dass es wegen der unendlichen Anzahl von Monaden auch ebenso viele verschiedene Welten gibt, die aber nur die perspektivischen Anschauungen der einen Welt sind gemäss der verschiedenen Gesichtspunkte, wonach jede Monade die Welt auffasst.

Dieses gegenseitige, ein- für allemal geregelte Verhältnis jeder Substanz zur Welt, die ausser ihr ist, ist nun in Wahrheit dasjenige, was der gewöhnlichen, erkenntnistheoretisch und metaphysich nicht geschulten Betrachtung als kausaler

Weltzusammenhang erscheint. Das ist eine neue fundamentale Bedeutung der prästabilierten Harmonie.

Ausser zahlreichen andern Vorzügen dieser Hypothese führt Leibniz selbst die an, dass ihr wesentlicher Gedanke nicht einmal die gewöhnliche Ausdrucksweise der Menschen von dem Verkehr der Dinge aufhebe, sondern den Begriff dieses Verkehrs nur verständlicher und klarer mache: man könne immerhin auch in Zukunft sagen, dass das Ding, dessen Verhalten der intelligible Grund der Veränderung eines anderen Dinges ist, sich so verhalte, wie wenn es auf dasselbe in der Tat realiter einwirkte. Endlich blieben alle Gesetze der Bewegung dabei vollkommen intakt und wohl ableitbar, so dass der Mechanismus der physischen Welt bei ihr vollkommen gerechtfertigt sei, wennschon er, ist hinzuzufügen, allerdings nur als ein phänomenaler Vorgang aufgefasst werden könne.

Welch ungeheure Bedeutung übrigens die Erkenntnis Leibnizens von der Phänomenalität des Kausalgesetzes hat, mag, wie mit einem Worte erwähnt sein soll, daran ermessen werden, dass sie in der Folgezeit der Fundamentalinhalt der von England ausgehenden empiristischen Philosophie geworden ist, die ihren Abschluss in Kants Kritik der reinen Vernunft gefunden hat. Die Resultate Berkeleys, Humes und Kants um den erkenntnistheoretischen Wert des Kausalgesetzes sind wenigstens in gewissem Sinne von Leibniz vorweggenommen worden.

D.

Ein Spezialfall des allgemeinen Verkehrs der Monaden untereinander ist nun der Wechselverkehr derjenigen Substanzen, die den Leib und die Seele des Menschen ausmachen.

Die Bedeutung aber, die hier die Lehre von der prästabilierten Harmonie annimmt, ist, obwohl die letztere, wie bereits angedeutet, aus diesem Problemzusammenhange hervorgegangen ist, schwieriger und dunkler als irgend eine ihrer anderen Bedeutungen, und in der Tat ist sie auch oft missverstanden worden.

Die Gründe dafür sind einmal in der Leibnizischen Ausdrucksweise zu suchen, die, wenn vom psychophysischen

Problem die Rede ist, oft ungenau und dehnbar ist; andrerseits erklärt sich aber diese Ungenauigkeit des Ausdrucks aus der nicht widerspruchslosen Stellung, die Leibniz selbst dem psychophysischen Problem gegenüber einnimmt.

Eine Lektüre der auf die prästabilierte Harmonie bezüglichen Schriften Leibnizens zeigt nämlich deutlich, dass Leibniz hinsichtlich seiner Anschauungen von Körper und Seele oft durchaus nicht von dem kartesischen Dualismus abweicht, dass aber seine erkenntnistheoretischen Spekulationen ihn doch mehr und mehr von diesen Anschauungen entfernen, den Körper als jeder substantiellen Eigenschaft bar in das Reich der Phänomene (wennschon der phaenomena bene fundata) verweisen und so das psycho-physische Problem der Wechselwirkung auf ein rein psychisches reduzieren.

Was nun bei der Schärfe des Leibnizischen Geistes besonders auffällt, ist der Umstand, dass erkenntnistheoretische und metaphysische Spekulationen durcheinandergehen, woraus sich notwendig Unklarheiten und Widersprüche ergeben.

Leibniz gibt seine ursprüngliche realistische Ansicht vom Wesen der res extensa und der res cogitans nie ganz auf und führt die neue, erkenntnistheoretisch modifizierte Ansicht nie ganz durch, sondern stützt und bezieht die eine auf die andere und legt so selbst den Grund zu den angedeuteten Ungenauigkeiten und Widersprüchen. Bei Betrachtung der theologischen Bedeutung der prästabilierten Harmonie werden wir, wie hier kurz vorweg genommen werden soll, Leibniz denselben Vorwurf zu machen haben.

Auf das psychophysische Problem bezogen sind also der prästabilierten Harmonie zwei verschiedene Voraussetzungen zu Grunde gelegt, die ihrerseits zwei verschiedene Bedeutungen der Hypothese zur Folge haben.

Die erste Voraussetzung trifft auf diejenige Epoche der Leibnizischen Erkenntnistheorie zu, in der er an dem kartesischen Dualismus noch festhält; sie ist rein historischer Natur, und durch die Vorstellungen des Descartes und der Okkasionalisten von dem Zusammenhange zwischen Leib und Seele gegeben.

Dieser Voraussetzung entspricht die in den Lehrbüchern viel zu sehr in den Vordergrund gestellte realistische Bedeutung der prästabilierten Harmonie; Leib und Seele

sind wie zwei Uhren, die von vornherein mit soviel Kunst und Genauigkeit angefertigt sind, dass man ihres Uebereinstimmens in der Folge absolut sicher sein kann. „Leib und Seele," so ungefähr führt Leibniz in der dritten Erläuterung des Systems über den Verkehr zwischen den Substanzen aus, „sind gleich bei Anbeginn vermittelst eines vorgreifenden göttlichen Kunststückes so gebildet worden, dass sie, indem jede nur ihren eigenen Gesetzen folgt, die sie gleichzeitig mit ihrem Dasein empfangen hat, dennoch mit den anderen zusammenstimmt, ganz als ob eine wechselseitige Einwirkung bestände."

Die zweite von der ersten gänzlich verschiedene Voraussetzung trifft auf die spätere Zeit zu, in der Leibniz durch eigene erkenntnistheoretische Untersuchungen den Dualismus zwischen Leib und Seele überwunden hat.*)

*) Die Trennung in eine ursprüngliche durch die Metaphysik und eine spätere durch eigene erkenntnistheoretische Untersuchung beeinflusste Periode der Auffassung der prästabilierten Harmonie ist übrigens historisch nicht durchführbar. Vielmehr gehen, wie das ja schon im Text angegeben ist, beide Auffassungen durcheinander.

Was den historischen Entwicklungsgang der Leibnizischen Erkenntnistheorie betrifft, so mögen folgende Daten kurz zur Orientierung dienen, die ich dem Werke Cassirers über die wissenschaftlichen Grundlagen von Leibniz System entnehme:

ca. 1675: In einem Brief an Foucher aus Paris erwägt Leibniz skeptisch die Möglichkeit, dass Materie und Bewegung blosse Phänomene seien, bleibt aber bei der Annahme einer konstanten Ursache ausser uns für beide stehen (Gerh. I 369 ff). 1677. In einem Aufsatz bei Gerhard (I 237 f) finden sich folgende Thesen:

1. Ausdehnung ist phänomenal.
2. Der kartesische Dualismus ist unhaltbar.
3. Ausdehnung und Denken sind zwar begrifflich zu trennen, können aber nicht von einander abgelöst und als selbständige Wesenheiten einander gegenübergestellt werden. An dem Beispiele der Kreisperipherie und des zu ihr gehörenden Zentrums, die, obwohl von einander verschieden, doch nicht von einander getrennt werden können, weil Peripherie und Zentrum zusammen die Definitionsmomente eines Kreises ausmachen, wird ganz klar ausgesprochen, dass der Begriff des Geistes die Bezogenheit auf eine bestimmte Materie verlangt (sic Spinoza!), und es bereitet sich der Gedanke vor, dass die Materie selbst nur aus ihrem Verhältnis zu einem Ich ihren Bestand (den Bestand als phaenomenon bene fundatum) gewinnt.

Geschichtliche Vermittlungen für diesen Gedanken waren:

1. Die Hobbes'sche Erklärung des Raumes und der Zeit als Phantasmen des Körpers und der Bewegung;
2. die Platonische Scheidung in Phänomena und Nooumena. Es fällt nämlich in die Jahre der Ausbildung des neuen Begriffs der Erscheinung Leibnizens eingehendes Studium des Platonismus (Gerh. I, 392; II, 119; III, 606, IV, 474).

In den achtziger Jahren kommt die Leibnizische Erkenntnistheorie zu ihrem Abschluss.

In dieser Periode sinkt jedes empirische Erkennen zu einem verworrenen Vorstellen herab. In den Naturerscheinungen enthüllt sich nicht das Sein selbst, wie es wirklich ist, sondern wie es in den sinnlichen und verworrenen Vorstellungen uns erscheint.

Aus diesen Bestimmungen heraus erlangt jeder materielle Körper, auch der menschliche Leib, eine andere erkenntnistheoretische Bedeutung. Die Materie hat keine Existenz und keine Realität, sondern ist ein Phänomen und besteht nur für den, der mit verworrenen und unklaren Vorstellungen die Dinge sieht. Allerdings enthält auch diese phänomenale Welt der Körper insofern einen Hinweis auf die Welt des Seins, als die mechanischen Gesetze, welche die gesamte Natur beherrschen, wie das Gesetz der Gleichheit von Aktion und Reaktion, besonders aber das Gesetz der Erhaltung der Kraft einen zweckmässigen Charakter besitzen, Zwecksetzungen aber geistige Ursachen fordern.*)

Die Materie selbst aber verliert durch die metaphysische Anerkennung der Gesetze, die ihr eigen sind, keineswegs ihren phänomenalen Charakter; sie ist, da ja die absolute Realität nur in den Monaden und ihren Vorstellungen liegt, im strengsten metaphysischen Sinne nichts weiter als eine Vorstellung und zwar eine dunkle und verworrene. Die Monade kann wegen der unbegrenzten, zahllosen Fülle das Universum nicht auf einmal fassen, sondern nur Teil für Teil nacheinander vernehmen, daher kommt die Succession, die Zeit; sie kann das ganze Universum zusammen nicht klar und deutlich in seine Elemente aufgelöst, sondern nur verworren in das Bild einer zahllosen Vielheit und Mannigfaltigkeit zusammengefasst vorstellen, daher kommt die Materie. „La matière, c'est à dire le mélange des effets de l'infini, qui nous environne."

Andrerseits aber gehört die Materie, wie alle verworrenen Vorstellungen, notwendig zum Wesen der Monade. Hätte nämlich die Monade keine Materie, so hätte sie von den

*) Dieser Satz ist der Einleitung in die Philosophie von Wundt (Leipzig 1901) entnommen (S. 390). Ich habe ihn in dieser Form, die der Kantischen, in der Kritik der Urteilskraft festgelegten, sehr verwandt ist, nicht quellenmässig nachweisen können. Darauf, dass Leibniz der Physik Zweckmässigkeitsbetrachtungen zu Grunde legt, wird weiter unten noch zurückgekommen.

wirklichen Dingen nur klare und deutliche Begriffe, dann aber wäre sie Gott selbst, dem allein lauter adäquate Vorstellungen eigen sind, und für den es deshalb auch nur eine immaterielle, d. h. rein geistige Erkenntnis des Weltalls gibt. Daher ist die Monade nur im Zusammenhang mit der Materie denkbar. Ausserhalb der Monade gibt es keine Materie. Die Seele ohne Körper ist sinnlos, wie der Körper ohne Seele sinnlos wäre.*) Seele und Körper sind in Wahrheit dasselbe: die Seele ist die Form desjenigen, dessen Materie der Körper ist. „Les créatures franches ou affranchies de la matière seroient détachées en même temps de la liaison universelle et comme des déserteurs de l'ordre général."

Für die Beziehung zwischen Seele und Körper ergibt sich hieraus die Bedingung striktester Korrelation: beide sind nur in- und miteinander aufzeigbar und der Ausdruck der Harmonie ist für die Charakteristik dieses Zusammenhanges eigentlich nicht zutreffend; denn es handelt sich nicht darum, zwei verschiedene Substanzen in Einklang zu bringen, vielmehr ist dieser Einklang von vornherein gegeben, und Körper und Seele von einander trennen heisst die gegebene Einheit zerreissen.

Die prästabilierte Harmonie beruht daher auf der Natur der Dinge selbst, sie liegt im Wesen der Seele selbst; sie ist eine Harmonie des Vorstellens der Monaden. Die Seele ist ihrem Wesen nach die Repräsentation der Vielheit in der Einheit ihrer selbst. Sie ist das konzentrierte, in einen unteilbaren Mittelpunkt zusammengezogene Naturgeschehen; der Leib ist nichts als gleichsam die entfaltete, ausgedehnte Seele. Alles, was im Leibe vorgeht, ist und geht daher auch in der Seele vor und umgekehrt: alles, was in der Seele vorgeht, hat auch seinen Ausdruck im Leibe.

Aber dieser Parallelismus beruht nicht, wie bei Spinoza, auf einer Wesensidentität, sondern, wie sofort gezeigt werden soll, auf der prästabilierten Harmonie zwischen dem Vorstellungsgehalt der Zentralmonade und ihrer Untermonaden.

---

*) Die gleiche Ansicht vertritt unter den Modernen Fechner; wie es denn überhaupt merkwürdig ist, dass gerade dieser Philosoph, der sich am Schlusse seiner Schrift über die Seelenfrage als ausgesprochenen Feind jeglicher Monadenphilosophie erklärt, vieles in seinem System hat, das an Leibniz erinnert.

Es ist daher nur eine symbolische Bezeichnung, wenn Leibniz den Körper als ein Aggregat von Substanzen bezeichnet; denn der Gesichtspunkt der Zusammensetzung bleibt völlig auf die phänomenale Betrachtungsweise beschränkt. Schon die Erscheinung der unorganischen Masse zerlegt sich für die wissenschaftliche Betrachtung immer von neuem wieder in das Phänomen organischer Strukturen und Bildungen. „Wie es keinen Teil einer Linie gibt, der nicht eine unendliche Menge von Punkten enthält, so gibt es keinen Teil der Materie, in dem nicht unendlich viele Substanzen (nämlich organisierte Körper) enthalten sind. Aber wie der Punkt kein Teil der Linie ist, so bildet nicht die seelische Einheit, sondern der Körper, der zu ihr gehört, einen Teil des Stoffes". (Nouv. lettr. et opusc. § 322). Nicht jedem beliebigen Ganzen des Stoffes ferner ist selbst Leben und Beseelung zuzusprechen, wenngleich ein jedes noch organisierte Materie enthält und in ihr die Bedingung besonderer Lebewesen in sich einschliesst. Während jedoch auf dieser Stufe ein blosses, beziehungsloses Nebeneinander von Substanzen anzunehmen ist, tritt in den höheren Gestaltungen eine Ueber- und Unterordnung und ein geregeltes Wertverhältnis der einzelnen Monaden ein, und in diesem Wertverhältnis besteht die erkenntnistheoretische Bedeutung der prästabilierten Harmonie. Das psycho-physische Problem der Wechselwirkung ist in Wahrheit ein rein spiritualistisches, ja eigentlich nichts anderes als das alte Problem der substantialen Formen in spiritualisierter Umdeutung.

Die den Menschen (und allgemein jeden tierischen Organismus) bildenden Monaden sind nicht in der Weise einander beigeordnet, dass keine unter ihnen ein Uebergewicht über die andere hat rücksichtlich der Korrespondenz der Ereignisse in ihnen, sondern so, dass die eine Monade herrscht, ein Zentrum für die übrigen bildet und diese übrigen die Stellung von Organen einnehmen, deren Perzeptionen in solchen Verhältnissen zu dem innern Leben der Zentralmonade stehen, dass sie der letzteren dienen.

In diesem Falle bildet die Zentralmonade mit den ihr untergeordneten Monaden zusammen eine wirkliche und wahrhafte Einheit, sie nimmt im Monadenkomplexe eine derartige Stellung ein, dass zwischen ihr und allen übrigen Monaden des Komplexes ein nach der prästabilierten Har-

monie bestimmter ideeller Verkehr stattfindet, in welchem sie das Zentrumist und durch ihre Perzeptionen das Verhalten der Perzeptionen in den übrigen Monaden bestimmt und dadurch über sie regiert.

Natürlich ist dieser Vorgang nicht als ein kausaler Zusammenhang, d. h. als ein reales Einwirken der Zentralmonade auf die übrigen aufzufassen, eine solche Vorstellung würde den elementarsten Sätzen der Monadenlehre widersprechen, sondern kann nur als eine von Gott vorherbestimmte beständige Harmonie zwischen den einen tierischen Organismus zusammensetzenden geistigen Substanzen untereinander aufgefasst werden.

In welcher Weise indes diese scheinbare Wechselwirkung zu denken ist, darüber sagt Leibniz nichts, und darüber lässt sich auch wohl schwerlich etwas aussagen, weil es sich um einen Gegenstand handelt, der in der Erfahrungswelt ohne Analogie ist und sich darum jeder Vorstellung entzieht.

E.

Nachdem so zu zeigen versucht ist, dass die prästabilierte Harmonie sich im allgemeinen ontologischen Zusammenhange nicht minder bewährt hat als am speziellen psycho-physischen Problem, soll noch zum Schluss gezeigt werden, dass sie ihre Krönung erst im theologischen Problemzusammenhange empfängt.

Diese eigentümliche Tatsache, dass nämlich ein kosmologisches Prinzip seinen Höhepunkt und seine Krönung im theologischen Problemzusammenhange findet, beruht auf einer eigentümlichen Kombination von naturwissenschaftlichem und theologischem Denken, einem Verfahren, das erst durch Kant endgültig aus der Philosophie beseitigt worden ist.

Man kann als logischen Ausgangspunkt dieser Verknüpfung vielleicht den Substanzbegriff ansehen, der ja den Kernpunkt nicht nur der Leibnizischen, sondern auch der Philosophie des Descartes und Spinoza bildet. Eine endliche Substanz ist nicht denkbar ohne eine unendliche. Die unendliche Substanz muss einmal das Maximum der Realität enthalten, dann aber auch die Bestimmungsgründe für die endlichen Realitäten abgeben.

Das ist der Grund, weshalb bei Leibniz alle ontologischen und kosmologischen Zusammenhänge, also auch die Probleme des Kontinuitätsgesetzes und der psycho-physischen Wechselwirkung oder mit anderen Worten die prästabilierte Harmonie, so weit wir sie bisher betrachtet haben, im letzten Grunde erst durch die Beziehung auf Gott völlig verständlich werden.

Es ist nach meiner Ueberzeugung falsch, wenn Feuerbach*) behauptet, Gott gehöre von Rechtswegen überhaupt nicht ins Leibnizische System hinein und sei eigentlich nur zu erklären durch eine höfliche Verbeugung Leibnizens vor der Theologie seiner Zeit, die von ihm immer wie eine vornehme Dame behandelt wird. Ich kann mich auch nicht mit der Auffassung Paulsens (Einl. 6. Aufl. S. 304, 305) befreunden, der meint, Leibniz wäre durch seine Monadenlehre aus der Skylla des Pantheismus in die Charybdis des Mechanismus geraten, und habe nun, um sich dieser Gefahr zu erwehren, zu den vielen Substanzen, aus denen die Wirklichkeit besteht, noch eine „notwendige Substanz" hinzugefügt, deren „Essenz die Existenz einschliesst", und dann weiter behauptet: diese Substanz, Gott genannt, sei die ursprünglische Einheit oder Ursubstanz, aus der alle anderen Substanzen herfliessen.**)

Ich meine, dass ebenso wie die Ideenlehre Platos von vornherein nur unter dem Gesichtspunkte der Idee des Guten, so auch die Leibnizische Monadenlehre von vornherein nur unter dem Gesichtspunkte der unendlichen, d. h. von jeder materiellen Schranke völlig freien und darum mit lauter klaren und distinkten Vorstellungen behafteten Monade d. i. unter dem Gesichtspunkte Gottes verständlich wird.

Freilich drängt sich dem Leser der Leibnizischen Schriften diese Ueberzeugung nicht mit Notwendigkeit auf, was wieder daher rührt, dass auch hier die wechselseitige Verknüpfung von Erkenntnistheorie und Metaphysik verwirrt. Bald folgert

*) Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizischen Philosophie von Ludwig Feuerbach. Ansbach 1837.

**) Vergl. hierzu H. Hettner, Literatur-Geschichte des 18. Jahrhunderts 3. Aufl. Bd. III, S. 133, wo m. E. die Stellung des Gottesbegriffes im Leibnizischen System richtig charakterisiert wird.

nämlich Leibniz von der Ontologie und Kosmologie aus einen Beweis für das Dasein Gottes, bald wieder begründet er Ontologie und Kosmologie aus Gott. Bald ist Gott Harmoniebeweis, bald die Harmonie Gottesbeweis.

Um zu verstehen, wie sich vom theologischen Gesichtspunkte aus die prästabilierte Harmonie gestaltet, sind drei einander parallele Voraussetzungen zu betrachten, die im rationalen Denken der Zeit wurzeln und daher gleichmässig in Erkenntnistheorie, Methaphysik und Theologie wiederkehren.

Die Leibnizische Erkenntnistheorie trennt die Wirklichkeit in zwei für die anthropologische Betrachtung sich völlig ausschliessende Elemente, ein rationales und ein irrationales. Das rationale Element der Wirklichkeit besteht aus denjenigen „notwendigen Wahrheiten", die, allein auf dem Satz vom Grunde beruhend, durch eine gedankliche Analyse ohne Rest begriffen werden können. Sie sind für alle Zeiten festgelegt und haben unbedingte und unumschränkte Giltigkeit. Zu diesen Wahrheiten gehören alle mathematischen und metaphysischen Sätze.

Ihnen gegenüber stehen die sogenannten „zufälligen Wahrheiten", die das irrationale Element der Wirklichkeit ausmachen. In ihr Gebiet fallen alle Erfahrungserkenntnisse; denn diese widersetzen sich in sofern dem Satze vom Grunde, als zu ihrer Analyse immer eine unendliche Reihe von konstituierenden Bedingungen gehört. Zwar lässt sich für jede einzelne Erfahrungstatsache diese Reihe bis zu einem gewissen Grade verfolgen, aber wegen der Unendlichkeit der zur adäquaten Erkenntnis erforderlichen Bedingungen gelangt man in der gedanklichen Rekonstruktion nie an ein Ende, ebenso wenig wie derjenige an ein Ende käme, der für eine rationale und eine irrationale Zahl einen gemeinschaftlichen Teiler auffinden wollte.

Da nun aber die mathematische Betrachtungsweise der Ontologie, wie früher schon erwähnt wurde, für Leibniz und seine Zeit bindend ist, so muss auch für diese irrationalen Wahrheiten ein zureichender Grund tatsächlich vorhanden sein, auch wenn er sich durch eine gedankliche Analyse nicht ergibt.

In diesen zufälligen Wahrheiten entwickelt nun Leibniz nur ein fundamentales Problem des Rationalismus, demzufolge

für die tatsächlichen Formen des Seins innerhalb des Schemas der ewigen Wahrheiten unendlich viele Denkmöglichkeiten gegeben sind, von denen in Wahrheit aber nur eine einzige zur Verwirklichung gelangt ist.

In der Metaphysik stellt sich die erkenntnistheoretische Unterscheidung in notwendige und zufällige Wahrheiten ziemlich parallel folgendermassen dar: Obwohl das gesamte Universum mechanischen Gesetzlichkeiten unterliegt und kein Vorgang aufgezeigt werden kann, der eine Durchbrechung des mechanischen Verlaufes darstellte, so reicht doch die mechanische Auffassung für die letzte Erklärung des Weltzusammenhanges in keiner Weise aus, vielmehr muss dieselbe von vornherein einer theologischen Betrachtungsweise untergeordnet werden. „So wenig muss man die Zweckursachen aus der Physik ausschliessen, dass vielmehr durch jene alles bestimmt werden muss, da ja die wirkende Ursache der Dinge intelligent ist, einen Willen hat und — (dies ist nun die positive Lösung) — nach dem Guten strebt.“*)

Leibnizens Teleologie innerhalb der Physik ist der Naturauffassung Spinozas, der gegen jede Teleologie eifert, diametral entgegengesetzt. Nicht minder entgegengesetzt ist sie aber auch der kartesischen Naturphilosophie, die ebenfalls aus der Physik jede Zweckbetrachtung entfernen will und dabei, wenigstens nach Leibnizens Auffassung, den Fehler macht, an die Spitze der Physik das Gesetz der Erhaltung der Bewegungsgrösse ($\Sigma m.v = constans$) zu stellen, das wie jedes Erhaltungsgesetz ein teleologisches sei.

Dass es übrigens in Wahrheit nicht im Interesse der Physik liegt, teleologische Gesichtspunkte aus der Naturbetrachtung auszuschliessen, erkannte Leibniz an einem speziellen Falle aus dem Erfolge des von ihm aus der Mathematik übernommenen, auf jedes Wissenschaftsgebiet verallgemeinerten Kontinuitätsgesetzes. Es ist gezeigt worden, wie unter anderem das Gesetz der biologischen Entwicklung, das noch heut in der Naturwissenschaft das herrschende ist, seine Wurzeln in diesem verallgemeinerten Kontinuitätsgesetze hat. Nebenbei bemerkt verfährt, wenn die Ansicht Wundts (Logik II, 1) richtig ist, die moderne Biologie auch teleologisch, wenn sie es auch nicht zugeben mag.

*) Gerh. IV, 284. Zahlreiche andere Belege bei Dillmann Seite 503—505.

Lösbar wird aber dieser teleologische Inhalt der Naturbetrachtung nur durch die Theologie, die also tatsächlich der Anfangspunkt und der Ausgangspunkt des Leibnizischen Philosophierens ist.

Auf die Theologie bezogen stellen sich, und damit schliessen die Voraussetzungen für die theologische Bedeutung der prästabilierten Harmonie, die erkenntnistheoretischen Unterschiede in notwendige und zufällige Wahrheiten und die metaphysische Unterscheidung in eine mechanische und eine teleologische Weltordnung als das Verhältnis von Gottes Verstand zu seinem Willen dar, zu denen als drittes Verhältnisglied dann noch seine unbegrenzte Macht hinzukommt.

Auch hierin besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen dem Leibnizischen Denken und dem Denken Spinozas. Letzterer kennt keinen Gegensatz zwischen Gottes Willen und Gottes Verstande; für Leibniz dagegen ist diese Trennung charakteristisch. Sie führt ihn zu folgender These: Die notwendigen Wahrheiten im allgemeinen und die mathematischen Gesetze des Weltverlaufes im besonderen haben ihren Grund im göttlichen Verstande; die zufälligen Wahrheiten dagegen und unter ihnen auch die Zweckbeziehungen, die im Universum wirksam sind, haben ihren Grund im Willen Gottes.

Damit sind die Grundlagen für die theologische Bedeutung der prästabilierten Harmonie erschöpft, und wir können nunmehr uns dieser letzten und höchsten Bedeutung, aus der heraus erst alle früher betrachteten ganz verständlich werden, zuwenden.

Dieselbe besagt, dass zwischen Verstand und Willen Gottes in ähnlicher Weise wie zwischen den Substanzen des Weltalls eine Harmonie besteht, die aber grösser und vollkommener ist, als alles, was sich denken lässt, und alle anderen Harmonien umfasst.

Früher erkannten wir z. B., dass die harmonische Ordnung der Monaden in der Natur der Substanzen selbst angelegt sei, und dass sie sich ohne einen Eingriff von aussen her vollziehe. Nachdem wir aber nunmehr erkannt haben, dass alles Bestehende im Verstande und Willen Gottes seinen letzten Grund hat, erscheinen die Präformationen der

Natur als göttliche Willensakte. Wenn wir daher im ontologischen und psychologischen Zusammenhange von einer «prästabilierten» Harmonie sprachen, so rechtfertigt sich diese Bezeichnung erst jetzt; denn dort handelte es sich bei jeder Harmoniebetätigung um den Ablauf innerer monadischer Gesetzlichkeiten, also um «präformierte» Harmonie. Die Kenntnis Gottes verwandelt erst die präformierte Harmonie in eine prästabilierte.

Auf die Welt bezogen ergibt sich nun aus der Harmonie der göttlichen Eigenschaften das folgende:

Weil zwischen Gottes Willen und seiner Weisheit ein Widerspruch nicht bestehen kann, so kann Gott nur das wollen, was er als richtig erkannt hat; aber die Unendlichkeit seiner Weisheit lässt ihn gerade das Beste wissen; deshalb muss sein Wille auch immer auf das Grösste und Vollkommenste gerichtet sein. Seine Macht aber, für die es Schranken der Wirksamkeit nicht gibt, lässt ihn auch alles Gewollte durchsetzen und realisieren, so dass alles Sein der Welt als eine Schöpfung Gottes auch zugleich das Beste ist, was überhaupt sein kann.

Wäre eine der unendlich vielen im Verstande Gottes möglichen Welten vollkommener als die bestehende, so würde sein Wille auf diese Vervollkommnung notwendig gerichtet sein müssen, und seine Macht müsste sie realisieren. Die bestehende Welt ist also notwendig die beste aller möglichen Welten, die Welt, die der unendlichen Weisheit und Macht Gottes allein aus tausend andern möglichen Welten entspricht. Sie ist daher die zweckvollste und schönste, sie enthält die meiste Harmonie, die grösste Einheit ist in ihr mit der grössten Vielheit verbunden.

Zwar erscheint, und damit fügt sich das Problem der Théodicée unserer Untersuchung über die prästabilierte Harmonie ein, der menschlichen Betrachtung vieles Irdische als den Absichten und Wünschen eines höchsten Gottes zuwiderlaufend, doch vermögen wir nur die Ordnung und Schönheit des Ganzen nicht zu erkennen. «Allein wir müssen uns mit den Augen des Verstandes dahin stellen, wo wir mit den Augen des Leibes nicht stehen noch stehen können. Zum Exempel, wenn man den Lauf der Sterne auf unserer Erdkugel betrachtet, darin wir stehen, so kommt ein wunderlich verwirrtes Wesen heraus, so die Sternkundigen kaum

in etlich tausend Jahren zu einigen gewissen Regeln haben bringen können, und diese Regeln sind so schwer und unangenehm, dass ein König von Kastilien, Alphonsus genannt, so Tafeln vom Himmelslauf anrechnen lassen, aus Mangel rechter Erkenntnis gesagt haben soll, wenn er Gottes Ratgeber gewesen, da er die Welt geschaffen, hätte es besser heraus kommen sollen. Aber nachdem man endlich ausgefunden, dass man das Auge in die Sonne stellen müsse, wenn man den Lauf des Himmels recht betrachten will, und dass alsdann alles wunderbar schön herauskömme, so sieht man, dass die vermeinte Unordnung und Verwirrung unseres Verstandes schuld gewesen, und nicht die Natur.»

Die Lehre der besten Welt führt hier zu einer neuen Erkenntnis: der Gedanke der Universalharmonie überhebt uns der Frage nach den materiellen Zwecken des Einzelgeschehens. Die Erkentnis, dass die echte teleologische Ansicht sich erst aus dem Gesamtplan ergibt, überwindet die naive Auffassung, die im Weltverlaufe überall die Verwirklichung bestimmter empirischer Ziele zu sehen verlangt. Indem sie uns lehrt, das Auge in die Sonne zu stellen, beseitigt sie damit jede einseitige Nützlichkeitsbetrachtung, die den zufälligen Standpunkt der Subjekte mit dem Absoluten verwechselt. Kein einziges Volk, keine einzige Religion kann jetzt mehr als der alleinige Träger und Repräsentant der historischen Zweckentwicklung gelten. So bereitet sich in dem Universalismus des Harmoniebegriffes die umfassende Einheit des Humanitätsgedankens und seine Anwendung auf die Philosophie der Geschichte vor. (Cassirer).

Auf das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung bezogen besagt die Harmonie zwischen Verstand und Willen Gottes das Folgende:

Gott in seinem unendlichen Verstande steht der Welt als ein Baumeister und Ingenieur gegenüber, Gott aber in seinem stets durch die Wahl des Besten geleiteten Willen ist der König und Vater seiner Geschöpfe. Gott der Baumeister beherrscht das physikalische Reich der Natur, Gott der Vater beherrscht das Reich der Gnade, dessen Bewohner die vernünftigen Monaden (Geister) sind. Diese treten also in eine Art Gemeinschaft mit Gott, sie werden Glieder der Stadt Gottes, d. h. des vollkommensten Staates, der gebildet und regiert wird von dem grössten und besten der Monarchen,

wo es kein Verbrechen ohne Strafe, keine gute Handlung ohne entsprechende Vergeltung und endlich soviel Glück und Tugend gibt, als möglich ist; und dies alles nicht etwa vermittelst einer Störung der Natur, wie wenn das, was Gott den Seelen widerfahren lässt, die Gesetze der Körperwelt in Unordnung brächte, sondern gerade durch die Ordnung der natürlichen Dinge infolge derjenigen Harmonie, die, weil sie zwischen dem Verstand und Willen Gottes besteht, auch notwendig zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade von Ewigkeit her gestiftet ist, so dass die Natur hinführt zur Gnade, und dass die Gnade die Natur, indem sie sich ihrer bedient, vervollkommnet.

Der mechanische Weltverlauf nach Naturgesetzen einerseits und die auf die höchsten Zwecke gerichtete Wirksamkeit Gottes, welche auf das Leben des Kosmos und des Individuums in gleicher Weise gerichtet ist, andererseits sind also durch die prästabilierte Harmonie miteinander verknüpft. Es fliesst daher als höchste Erkenntnis aus der prästabilierten Harmonie das Bewusstsein, dass jede einzelne Monade, mag sie in der Stufenordnung der Substanzen tief unter oder weit über dem Menschen stehen, sich in Gott geborgen fühlen darf. Ihr den Kausalgesetzen unterliegendes leibliches Leben und ihre von Gott gewollte innere Bestimmung, welche sicher die beste und schönste ist, stimmen in ähnlicher Weise wie ihre psychophysischen Vorgänge zusammen, nur ist jene Harmonie ungleich höher und vollkommener als diese. Die psychophysische Harmonie ist nur ein Ausschnitt aus der grossen Harmonie des Reiches der Natur und der Gnade und bleibt ohne sie sinnlos und unverständlich. Und das Gleiche gilt auch von der Harmonie im allgemeinen ontologischen Zusammenhange: Wie die Kontinuitäts- und Stufenerscheinungen ohne die Zugrundelegung der Leibnizischen Erkenntnistheorie und der Monadenlehre von einer Einseitigkeit nicht freizusprechen sind, so kann auch die ontologische Betrachtung selbst erst unter dem Gesichtspunkt der prästabilierenden Theologie ihre volle Würdigung finden.

F.

Mit einem Worte sei zum Schluss noch darauf hingewiesen, dass der methodische Wert der prästabilierten

Harmonie eigentlich erst in der Fortbildung durch Kant klar zu Tage tritt. Da eine ausführlichere Darstellung dieses Zusammenhanges nicht in den Rahmen der Arbeit gehört, so sei nur an einige Sätze der Dissertation (1770) erinnert, denen man ihre Beziehung zur prästabilierten Harmonie sofort ansieht, und deren methodische Wichtigkeit daraus erhellt, dass sie die Grundzüge der kritischen Philosophie in ihrer ursprünglichen Gestalt enthalten. Die Sätze lauten:

Das objektive Formprinzip der intelligiblen Welt ist der ursprüngliche Zusammenhang aller Dinge in Gott, dem ens realissimum. In der Einheit der Perfectio Nooumenon, des Alls der Realität, sind die intelligiblen Dinge gesetzt. Diese innere Beziehung aller Dinge auf ihren einheitlichen Grund (nexus idealis, prästabilierte Harmonie der Essenzen) stellt sich äusserlich in der Erscheinungswelt als universelle Wechselwirkung dar. Und so ist der Raum die phänomenale Allgegenwart, die Zeit die phänomenale Ewigkeit. — Allerdings hat der menschliche Verstand von der intelligiblen Welt keine anschauliche Erkenntnis, Gottes Intellekt ist allein ein anschauender Verstand, er hat eine Anschauung der intelligiblen Dinge, wir können sie nur durch einige allgemeine Begriffe in abstracto, nicht durch Einzelanschauung in concreto erkennen.

Ich, Michael Ulrich Zymalkowski, evang. Glaubens, preussischer Staatszugehörigkeit, bin geboren am 12. Juli 1879 in Berlin als Sohn des Obertelegraphen-Assistenten Michael Zymalkowski und seiner Ehefrau Anna geb. Burgan. Ich besuchte zunächst die 36. Gemeindeschule, dann das Gymnasium zum Grauen Kloster und schliesslich das Lessing-Gymnasium, sämtlich zu Berlin. Die letztgenannte Anstalt verliess ich Ostern 1899 mit dem Zeugnis der Reife Von da an habe ich der Kgl. Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin ohne Unterbrechung 8 Semester angehört. Während dieser Zeit studierte ich Naturwissenschaft, Mathematik und Philosophie. Ich hörte Vorlesungen bei den Herren Professoren Ascherson, du Bois, Dessoir, Dilthey, Engler, Frobenius, Fuchs †, Hensel, Knoblauch, Landau, Lasson, Lehmann-Filhés, Magnus, Möbius, Paulsen, Planck, E. Schmidt, H. A. Schwarz, Schwendener, Stumpf, Warburg.

Allen meinen hochverehrten Lehrern sage ich meinen aufrichtigen Dank. — Die mündliche Prüfung bestand ich am 17. Juli 1905.